



論永明延壽對近代中國禪佛教的影響

何建明

了禪、教結合的思想。因而，《雪竇寺志》所謂延壽於雪竇寫作《宗鏡錄》初稿之說，並非完全無憑。

永明延壽對近代中國禪佛教最重要的影響，主要表現在兩個方面：一是他的禪教合一思想，成為近代中國禪門倡導誦經講經聞經、提高禪門教理修養的重要依據；二是他的禪淨合一思想，對於近代中國禪門在兼攝淨土念佛的同時、如何保持禪門獨立形象的問題上，產生了重要影響。而無論是其禪教合一思想、還是其禪淨合一思想，都最早體現在其所著《宗鏡錄》一書之中，並在後來所著《萬善同歸集》中得到繼承和發揮，從而對宋元以後中國禪佛教產生了深遠的影響。

——

永明延壽始從龍冊寺翠岩禪師出家，繼入天台向法眼傳人德韶參學，深受法眼重視教理之風的影響。

公元九五二年，他住持明州雪竇山寺，發揚法眼宗風，推展禪佛學，「學侶臻湊」^①。他曾開示僧衆：「步步寒華結，言言徹底水。」^②由此不難看出，在去杭州之前，永明延壽就已經有

在《宗鏡錄》中，永明延壽明確指出，於言教而生文字障，一般為「以迷心作物者」，如果是「明宗達性之者，雖廣披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解。」^④在永明延壽看來，所謂

「倘或不識義理，只當專守門風，如輒妄有引證，自取譏謔。」^③延壽正是承繼這一倡導「看古教」的宗風。

在《宗鏡錄》中，永明延壽明確指出，於言教而生文字障，

一般為「以迷心作物者」，如果是「明宗達性之者，雖廣披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解。」^④在永明延壽看來，所謂

「教外別傳、不立文字」的祖訓，並不是禪宗祖師從來不允許宗門人閱看古教義理，而是戒備後人因佛語而妄生臆解，失於佛意，以負初心。「若因詮得旨，不作心境對治，直了佛心，又有何過？」^⑤猶如藥山和尚一生手不釋卷地閱讀《大涅槃經》。有人問藥山，既然不允許學人看經教，自己何以看經教呢？藥山回答說：只是爲了遮眼。永明延壽認爲，從西天的二十八祖，到本土的六祖，乃至著名的洪州馬祖大師、南陽慧忠國師、鵝湖大義禪師、司空山本淨禪師等等，都是博通經論，圓悟自心的。他們教導僧徒，也都是引經作證。因爲「以聖言爲定量，邪僞難移。」用至教爲指南，依憑有據。^⑥像《六祖壇經》，就引用了《金剛經》、《淨名經》、《維摩經》、《菩薩戒經》、《妙法蓮華經》等。圭峰宗密以華嚴而入禪，更認爲「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口，必不相違。諸佛祖相承根本，是佛親付。菩薩造論始末，唯引佛經。」^⑦

永明延壽自覺吸取各位禪祖的思想，並針對當時宗門和教外人士片面理解「教外別傳、不立文字」之祖訓，認爲「近代相承不看古教，唯專己見，不合圓詮，或稱悟而意解情傳，設得定而守愚暗證，所以後學訛謬、不稟師承。」^⑧其實，「直須廣披聖教，博向先知，徹祖佛自性之原，到絕學無礙之地，此時方可歇學，灰息游心，或自辨則禪觀相應，或爲他則方便開示。」^⑨如果根據上代先聖昔賢之旨，多聞廣學，深入到言教之海中，妙達禪宗，「何能微細指陳，始終和會，顯出一靈之性，剔開萬法之原？」^⑩他特別強調指出，觀心參禪，與聞經聽法，必須有機地結合起來。「若背教而唯成暗證，只爲己眼不明；守默而但坐凝禪，所以慧心弗朗。徒興邪行，空濫真修。入道之初，教觀須具。執觀門而棄教旨，終成上慢之愚；徇他說而背自心，實招數寶之誚。所以華嚴明成就無生之慧，先賴多聞；佛藏說速入涅槃

專論

論永明延壽對

近代中國禪、佛教的影響……何建明：3

明內

特稿
畧述金剛乘密法………昕悟：13

短篇佛學名作品析………陳士強：20

「二拍」與佛教………李雪濤：27

印光與虛雲·太虛和弘一的交往……夏金華：34

筆譚

優婆塞戒經研習之四十

談修六波羅蜜如何自利利他……智銘：38

38

第 八 二 期 目 錄

書 著

封面：山西平順海慧院明惠大師塔

面裡：來果禪師法相

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：元·了庵清欲禪師手扎

之門，皆因聽法。」¹¹

《宗鏡錄》中的上述思想，在《萬善同歸集》中得到了直接的繼承。禪宗把破除文字障作爲「明心見性」的基本前提，如果「多聞廣讀，習學記持，徇義窮文，何當見性？」《萬善同歸集》指出：

若隨語生見，齊文作解，執詮忘旨，逐教迷心，指月不分，即難見性。若因言悟道，藉教明宗，諦入圓詮，深探佛意，即多聞而成寶藏，積學以爲智海。從凡入聖，皆因玄學之力；居危獲安，盡資妙智之功。言爲入道之階梯，教是辨正之繩墨。¹²

很顯然，言語之教並非必定成爲文字障。只要不執迷文字，而是通過言教來悟道明宗，探清佛意，還是很有益於明心見性的。這樣一來，言教不僅是參證的障礙，更是參證的必要資助。

永明延壽的上述思想，對近代中國禪佛教產生了很大影響。著名的揚州高旻寺來果禪師在《十界因果淺錄》中大量引證《萬善同歸集》來闡明其禪教合一思想¹³。他指出，永明禪師所謂「因言悟道、藉教明心（宗），諦入圓詮，深探佛意，即多聞而成寶藏，積學問以成智海，從凡入聖，皆仗（因）玄學之力，居危獲安，盡資妙智之功，言爲入道之階梯，教是辨正之繩墨。」

⑭正是說明參禪不能完全拋棄言教祖訓的重要性。

來果禪師認爲，所謂教，「乃經、律、論之統稱，即如來一代金言，法演五時八教，機被九界三乘。」傳入中土以後，又有天台、賢首等各家疏解、典章、語錄等等¹⁵。可是，修行之人，往往「偏於道」，「業禪者不喜聞經」，自以爲「明心見性」了，殊不知是以墮常坑、落斷塹爲自適，「究其未曉前途之病坐此」。而「事聽者不重禪修」，認爲「義理搜通，心眼自徹，何假勞其筋骨，餓其體膚，作樣裝模，甘經磨煉？」來果認爲，修

禪與聞經聽教，猶如人之足與目，專修禪而不聞經教，即是有足而無目；只聞經而不參禪，則是有目而無足。「缺目則進修無地，缺足則坐井觀天，必須足目俱全，則歸家有望。」¹⁶他特別指出：

末法人心，正知者少，邪見者多，恰用宗教兩門之法治之，正當其機，何以故？教能糾正人心，開示正見，使不受五濁澆漓之世流轉。宗能空聖凡，了階級，使不受迷悟淪陷之境遮瞞。庶免悠游六道，輾轉三途，豈不宗教兩宏，轉惡世而成佛世、改人心而成佛心？¹⁷

對於禪門來說，講教聞經，尤其重要。他甚至贊譽「講教者，實大夜之明燈也。」因爲我們正處於佛法澆漓之世，「若不宏經演教，久之即同斷滅，使冥途杳杳，鬼哭神號。」¹⁸

被稱爲「若永明之復生，似憨山之再至」的虛雲和尚¹⁹，早年就曾到天台華頂龍泉庵隨「精嚴戒律，宗教並通」的融鏡法師學天台教觀，又奉融鏡之命往天台國清寺學「禪制」、至方廣寺習「法華」，後來又到高旻、天寧、金山、天童等禪寺講經、論法、參修。²⁰一八九二年在南京伴松岩上人助修淨成寺，時常與楊文會參論「因明論」「般若燈論」，次年又約普照、月霞、印蓮等同上九華山，在翠峰茅蓬研討經教，相繼三年。²¹

虛雲和尚認爲，禪門固然以修證爲根本，但並不廢棄佛言祖語，況且，參證得入門徑，得有善知識開示，以致不會走上歧路。他說：「佛教真理，雖不以言說論表，但若全廢言說，則又有所不能。理必依文字方能引見義故。今之學佛者，應研習一切教理，而以行持爲根本，宣揚佛法，使佛法燈燈相續。」²²現在是末法時代，善知識很難得，佛法也更加難聞，所以他奉勸修行佛法的人。「不如熟讀一部《楞嚴經》，修行就有把握，就能保綏哀救，消息邪緣，令其身心，入佛知見，從此成就，不遭歧

路。」²³因為《楞嚴經》對於從凡夫以致成佛，由無情而到有情，山河大地，四聖六凡，修證迷悟，理事因果戒律等等，都詳細細細地說盡了。²⁴如果「讀到爛熟，就能以後文消前文，以前文貫後文，前後照應，則全經義理，了然在目，依經作觀，自得受用。」²⁵所以，他希望所有禪門同參，「無論老少，常讀《楞嚴》」，使《楞嚴》成為隨身的大善知識，以致可以「時聞世尊說法，就和阿難作同參。」²⁶當然，虛雲和尚勸人熟讀《楞嚴》，並不是說排棄其他經教。他認為，只要是佛教典章，都不可不看，看了就會有受用，特別是像《釋氏稽古略》、《禪林寶訓》、《弘明集》、《輔教編》等等，都和《楞嚴經》一樣，都應當多看，「開卷有益」。²⁷

圓瑛法師也很重視講經、聞法，倡導禪教一致。他經常「不離經以說法，經以訓常，不泥法以談經，法無自性。」²⁸他抱定「昌明佛法，興隆三寶」之志，自謂「既欲宏法利生，必須研究佛法，即所謂『工欲善其事，必先利其器』。雖不能窮盡教海波瀾，法流源底，對於性相二宗，權實諸法，必定有所明白，方能應世。故悉心研究《楞嚴》十載，吐血三次，而不能稍懈。」²⁹後來，他又相繼研討「起信、唯識等論，天台、賢首二宗，」終身「在求學中，學解學行。」³⁰他勸導宏法青年，應當發大心，立大願，永無止境地「實學」、研究佛法，「千萬不可生自足心，當常看古人撰述，學問何等淵博，知見何等真正，則自足之」。³¹

即使是晚清著名禪僧八指頭陀，也繼承禪教合一傳統，認為既「不可依經教文字義解，塞自悟門；」也「不可沉空守寂，向成就佛門法器，為如來使者。」³²

早在天台隨德韶參學之時，永明延壽就已受天台教觀和淨土念佛思想的影響而留心淨土念佛，以致於相傳他曾在智者禪院拈七度而得「萬善生淨土」之鬱。由此，他「念世間業苦、衆生不能解脫，」而「專以念佛勸人同生淨土。」不過，無論以上傳說是否確實，「念佛」和「淨土」畢竟不是淨土宗所首創和獨有。印度早已有了念佛法門，《雜阿含經》、《增一阿含經》、

虛歲。」³³他曾在天童寺為兩序開講《禪林寶訓》，認為「此書乃匯集古來高僧玄言要語，以發人警覺者也。」³⁴一九零三年，他延請湖北玉泉寺祖印法師赴天童寺講《楞嚴經》，有詩「三藏靈文信手拈，請師為衆講《楞嚴》。萬松影靜爐烟細，山鳥銜花時入簾。」³⁵祖印講法，當時東南許多寺僧也前往聽講，乃至「牛羊山上成群臥，老虎持齋要聽經。」³⁶在他看來，聞法學教，極有益於禪修。「天台教觀細曾諳，妙悟如師好放參。」「莫輕半偈重黃金，萬劫禪那究此心，留座人天爭拂拭，明年還聽海潮音。」³⁷他還會先後兩次延請道階法師開講《法華經》，以使兩序僧眾「共睹慧日之光耀，人人悟一乘之實相，個個趨大覺之玄猷。」³⁸

因此，在近代中國，無論是晚清的禪門名宿（如八指頭陀），還是清末和民國時期革新禪門的龍象（如虛雲和尚），也無論是繼承和恢復禪門古制的來果禪師，還是積極推進禪佛教適應現世的圓瑛法師，都自覺地繼承和發揚了永明延壽所闡揚的禪教合一思想，這對近代中國禪佛教為提高學解素質、而廣泛開展講經說法活動，乃至興辦僧學堂，克服長期以來禪門學養低劣的局面，都產生了重要影響。

—

《長阿含經》、《般舟三昧經》和《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等等，都有「念佛」、「淨土」之說。中國古代各宗派都很重視念佛淨土法門，天台宗的智顥、賢首宗的澄觀、華嚴宗的宗密、禪宗的弘忍、慧能等，都倡導念佛或往生淨土。永明延壽所繼承和發揚的，正是這一傳統，特別是他自覺地吸取印度及中國佛教其他宗派的念佛、淨土思想，積極推展禪宗的念佛、淨土觀念，使禪宗進一步兼攝念佛淨土法門、促進禪淨合一，對宋代以後禪佛教的發展產生了歷史性的影響。

在《宗鏡錄》中，永明延壽廣引佛典來闡發自己的念佛、淨土觀念。他指出：「慧能《經》云『心生種種法生，其法無二』，其心亦然，無此心，無一無可取捨，行住坐臥皆一直心，即是淨土，依吾語者決定。」^⑩從現在能看到的各種版本的《壇經》中，都找不到與以上永明延壽所引「慧能《經》云……」完全相同的段落。敦煌本《南宗頓教最上大乘摩訶般波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》有「一行三昧者，於一切時中行住坐臥，常行直心是。《淨名經》云：『直心是道場，直心是淨土』。」^⑪此與以上永明所引，部份相近。但無論怎麼說，永明認為慧能有「直心即是淨土」的說法，確實把握了慧能的「唯心淨土」思想。慧能會明確指出「人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言隨其心淨則佛土淨。」迷人與悟人「兩者所在處，並皆一種心地，但無不淨，西方去此不遠，心起不淨之心，念佛往生難到。」因此，「若悟無生頓法，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？」^⑫如果迷者「修善，但願自家修清淨，即是西方淨土。」西方淨土，並不在自心之外。如果悟解了這一點，念佛淨心，自然會達到西方淨土。否則，無論怎麼念佛，也到達不了西方淨土。永明延壽指出，佛外無心，心外無佛，之所以要立念

佛法門，「只爲不信自心是佛，向外馳求，若中下根，權令觀佛色身，繫緣粗念，以外顯內，漸悟自心。」況且，「身土唯心」，「欲得淨土果者，當淨其心。」^⑬他甚至還明確指出「有自力淨心、他力淨心，諸佛隨機，說無定法。」^⑭念佛求西方淨土，是借佛力愿力淨心，即他力淨心而求西方淨土。但是，只有「明心外無境界，隨心而生，心既清淨，外報相亦淨」之後，才可以借他力念佛淨心而往生自心淨土，否則，就會導致向外馳求，誤入歧途。如果說在慧能那裏，只是強調唯心是淨土、念佛必須先悟，從而將念佛、淨土歸攝於禪佛教，那麼可以說，永明延壽在《宗鏡錄》中極力捍衛禪宗主旨的同時，積極闡發以禪悟自力爲根本前提、念佛淨心爲必要條件的念佛往生西方觀念，這顯然與淨土宗所謂憑借念佛他力而往生彼岸西方淨土的觀念是迥然不同的。這不僅是對慧能唯心淨土思想的繼承，更是以凸顯禪（悟心）淨（念佛淨心）合一的形式推展了慧能的思想。

這種推展，在永明延壽後來所著的《萬善同歸集》中得到了詳盡的闡發。他雖然堅持「誓斷無染塵勞，願生唯心淨土。」但是他更注重「履踐實際理地，出入無礙觀門。」他認爲，「了心」是實現極樂淨土的唯一途徑。他說：「唯心佛土者，了心方生。《如來不思議境界經》云：三世一切諸佛，皆無所有，唯依自心。菩薩若能了知諸佛及一切法，皆唯心量，得隨順忍，或入初地，捨身速生妙喜世界，或生極樂淨佛土中。故知識心方生唯心淨土，著境只墮所緣境中。既明因果無差，乃知心外無法。」^⑮既然心之外無法界，自然「唯心念佛」，借愿力和佛力而了心，觀萬法唯心，了悟心即是佛，這與參禪悟心即佛，並沒有甚麼本質的區別，其結果都是要了悟心即是佛，佛淨土即在清淨心中。況且，如同將清珠放入濁水之中，濁水就會變得清淨，如果「念佛投於亂心，亂心不得不佛。既契之後，心佛雙亡。雙亡，

定也。雙照，慧也。定慧既均，亦何心而不佛？何佛而不心？心佛既然，則萬境萬緣無非三昧也。」⁵⁰也就是達到了念佛與禪定的合一不二。

按永明延壽的上述理解，念佛就是借他力而制止亂心，達到淨心，也就是進入了禪定境界，這自然了心而成佛淨土。他雖然也像淨土宗那樣相信有西方極樂淨土，確認西方淨土並非虛構，但是，他並不是像淨土宗那樣單純地追求一個外在於自身的彼岸極樂淨土，而是追求一種自身之中的唯心淨土。這說明永明延壽在《萬善同歸集》中雖然強調念佛、追求淨土，乃至在修行中

「日暮往別峰行道念佛」⁵¹，從而被後世淨土宗人列為淨宗師祖之位，但實際上他並沒有從根本上違背禪宗的「明心見性」宗旨。他的所謂禪淨合一思想，不僅不是對禪佛教的背離，而且更是對只能是上根人的參禪走向使更多的中下根人，通過念佛而達到禪修，從而推展禪佛教的普適性具有極重要的意義，因而，後世傳說他曾作「念佛四料簡」，即：

有禪無淨土，十人九蹉路；陰境若現前，瞥爾隨他去。
無禪有淨土，萬修萬人去；但得見彌陀，何愁不開悟。有禪有淨土，猶如戴角虎；現世爲人師，來生作佛祖。無禪無淨土，銅床並鐵柱，萬劫與千生，沒個人依怙。⁵²

這實際上仍是強調禪淨合一對於「明心見性」（或「見自性彌陀」）具有單純參禪或單純念佛所不可比擬的作用。僅強調參禪，就會將大多數中下根人排斥在禪門之外，而僅強調念佛回向淨土，則會使人們執著名號和身外淨土，偏離「明心見性」宗行解的諸多積弊和時弊，在維護禪門獨立形象的同時，自覺順應近代社會多元發展勢態、繼承和弘揚永明延壽所倡導的禪淨合一思想傳統，走以禪門明心見性爲主導融合淨土念佛的道路⁵³，積極推進中國禪佛教的近代化發展。

虛雲和尚認爲，念佛與參禪並不是對立的法門，而是本來互通、圓融無礙的。念佛就是「要念到一心不亂，當下親證唯心淨土，自性彌陀，入薩婆若海。」⁵⁴因此，如果「念佛（念）到一心不亂，何嘗不是參禪？參禪參到能所雙亡」，又何嘗不是念實相佛？禪者，淨中之禪；淨者，禪中之淨。禪與淨，本相輔而行。」⁵⁵如果偏執淨或禪的門戶之見，自贊毀他，實際上就是毀謗佛法。

虛雲和尚還特別針對近代有人以永明禪師「四料簡」來抬高淨土念佛貶低宗門參禪的作法進行了辯正。他指出：「近世修淨土的人，多數固執《四料簡》，極少虛心研究圓通偈，而且對《四料簡》也多誤解。不獨辜負文殊菩薩，而且帶累永明禪師，終於對權實法門，不能融會貫通，視禪淨之法，如水火冰炭。」⁵⁶在他看來，永明延壽之所以從宗門悟入而又弘揚淨土，是「因爲大悟的人，法法圓通，參禪是道，念佛是道，乃至如我們勞動掘地也是道。他爲挽救末法根劣的人，故弘淨土。」⁵⁷永明批評「有禪無淨土」，乃是對「滲了水的禪」說的，這種禪門中人不知參禪「只求明心見性」，得些少清淨境界便通身輕飄飄的，其實正滯於陰境之中，所以永明禪師認爲此種人不如老實念佛可靠，何況「念佛人心淨佛土淨，即見自性彌陀，這淨土與禪是二二的。」如果「必限於念佛爲淨，參禪爲禪。」就是誤解了永明禪師的本意。當然，如果「有禪有淨土」，「如虎本有威，再加二角，更加威猛。」至於無善根的人，既不信禪，也不信淨，糊裏糊塗，自然「萬劫與千生，沒個人依怙」了⁵⁸。因而，虛雲和尚堅決反對後人對於永明「四料簡」的偏執不通，「對禪淨二法妄分高下」以致「辜負永明禪師」的作法，自謂因受永明禪師的

影響，「平生沒有勸過一個人不要念佛，只不滿別人勸人不要參禪。」⁵⁹確實，他每「遇請法者，皆以深信因果，念阿彌陀佛，諄諄告語。」⁶⁰甚至在振興南華寺時，在禪堂外另開設念佛堂。⁶¹他還在紀念著名近代淨宗大德印光法師生西十二周年時以禪淨不二之理勸告世人「老實念佛」。⁶²

近代著名佛教領袖圓瑛法師自謂受永明延壽禪淨合一思想與實踐影響很大，「三十六歲讀永明、蓮池二大善知識之著述，深信念佛法門可以速超生死、疾趨菩提，由是禪淨雙修。」⁶³他認為，永明和蓮池，「智海弘深，才華煥發，為古今所共仰，皆是專心念佛，力弘淨土法門。」⁶⁴

不過，在圓瑛的心目中，永明延壽對他的影響主要不是在禪佛教方面，而是在淨土念佛法門上。他相信永明延壽的前身是一位曾見過廬山東林寺慧遠大師的瞎眼僧的傳說，認為瞎眼僧在慧遠的幫助下發願修持念佛法門，並發愿來生為大知識、宏揚淨土念佛宗，從而「惟仗念佛功德之力，消除業障，」轉生為一代高僧永明延壽大師，「以萬善壯嚴淨土」。⁶⁵圓瑛雖然也像虛雲和尚那樣繼承永明延壽以來的禪淨不二之理，認為「禪淨二宗，皆如來說，歸元方便之法，未可有所是非，若以禪排淨，以淨抑禪，非特他宗不明，實亦自宗未轍，」「禪淨雖有二名，其實一理，不過下手不同，對機有異耳。」並指出念佛若能從事念進到理念，「了知能念心外，無有佛為我所念；所念佛外，無有心能念於佛，能所雙忘，心佛不二，親見自性彌陀，則與親見本來面目如同一轍。」⁶⁶然而他又認為「禪則獨被上根，淨則普被三根；禪則惟憑自力，淨則兼承佛力，」「禪宗單刀直入，固推圓頓，而淨宗達理之士，未必或遜。」況且，禪宗如果未透三關，生死不了而再入人世，尚有隔胎之迷。與此相對比，淨土念佛法門不僅是唯一能了脫生死法門，而且，「縱然自力不足，還有佛

力可靠，「不致遭逢魔事，也不會有隔胎等迷惑，因而，它較禪宗僅限於上根之人，全憑自力，不能了脫生死等更為穩當易行。」⁶⁷也正因為如此，圓瑛法師對永明延壽的禪淨「四料簡」，並不像虛雲和尚那樣力求全面發揚，而是特別發揮其中的「無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟。」⁶⁸他雖然自覺繼承永明延壽的禪淨合一與雙修傳統，但由於特殊原因，他便傾向於弘揚念佛法門來調和禪淨。正如他自己所說，對於禪宗與淨宗，「惟是法要對機，如遇夙習禪宗之人，亦不必令其捨禪修淨，不妨禪淨雙修。圓瑛初習禪宗有年，後則益修淨土，求願往生，只因弘法事繁，定功有間，又恐壽命有限，故兼修淨土，免墮詰老青公之覆轍耳。」⁶⁹這裏，圓瑛法師強調禪宗人不必捨禪修淨，而當禪淨雙修，正是他在推揚淨土念佛法門的同時如何保持禪佛教獨立形象，而不致使禪宗變成念佛的淨土宗的思想反映。所以，我們不能因為圓瑛法師廣泛勸人念佛，自己也「行歸淨土」，就否定其為禪宗的代表和承繼者。

揚州高旻寺的來果禪師也深受永明延壽禪淨思想的影響，他並不因為自己堅持參禪、維護純禪形象就排斥淨土念佛法門，認為淨土念佛法門也和禪宗一樣，都是佛所說法，不容互謗。⁷⁰當時有人認為禪淨「四料簡」在永明延壽的著作中並無記載，顯然是「惑世駭衆，瞎人天眼，誠為斬法之窠巢；」「縱有永明四料簡權設，不過一時對病發藥之用，病去藥即當除。」⁷¹來果禪師認為，此種想法，就是以禪謗淨。永明「四料簡」之設，實由切信念佛產生的，「是則盡是，非則全非。」⁷²未悟的人，分東分西，既了的人，無內無外，「向外施求，外不離內，內心念佛，何離於外？果能心佛俱念，自可非東非西，心佛如一，當即忘內忘外，既云見得自性，性非彌陀，了得唯心，心非淨土。」如果無信願行，只在心上持名念佛，容易達到一心不亂，打成一片，

正是禪淨兩門出路。如果由散心念佛，到一心念佛，再到無心念佛，乃至心空佛極，則「見自性彌陀也是，見性明心也是，見自來面目也是，此乃一心念佛開悟之捷徑也。」⁷³因此，來果指出，禪與淨本來並無本質不同，「打破一心，親見自性；保持一心，親見彌陀，毫無差謬。」⁷⁴

不難看出，來果的念佛淨土觀，實來自永明延壽的念佛唯心淨土觀。他在闡述淨土念佛時，即是以創立念佛蓮社的慧遠為開山祖師，以永明延壽為弘淨中堅，認為永明延壽在《萬善同歸集》中所謂「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法，既了境唯心，了心即佛，故隨所念，無非佛矣」最能說明淨土念佛的實質。⁷⁵他廣錄《萬善同歸集》對佛典淨土念佛的闡述⁷⁶，相信有一個「無世凡民，無三惡道，無有女人，」「無山林溝壑、瓦礫荆棘，無高下丘坑，」「黃金為地、蓮花化生，不受父母濃血之身，無生老病死」的極樂世界⁷⁷，堅信「一句阿彌陀，能銷八十億萬劫生死重罪。」⁷⁸正因為他相信極樂淨土並不在人身之外，根本上說無所謂彌陀和淨土，而只有「自性」和「唯心」，因此，來果禪師並沒有因肯定念佛和極樂淨土而「行歸淨土」，或是將禪宗淨土化，而是在肯定淨土念佛與參禪殊途同歸的同時，仍強調「獨禪宗旨趣，為諸佛母，為萬法師。」⁷⁹這顯然是站在禪宗的立場上闡揚永明延壽所標榜的禪淨合一思想。

近代禪門居士袁煥仙對於近代中國諸宗教法門中較為突出的禪、淨關係問題，也自覺地繼承和推展永明延壽的思想。

他針對有人執著於永明禪淨「四料簡」而起禪淨兩分之見，指出「人但自明心，何土非淨，何淨非禪，何禪非心，何心非自？自心既徹，何事不照，何義不通，為一為二，何去何從，不著問人。」永明禪淨「四料簡」，只是「一期方便，捏怪空拳，原無實法，寧有是處？」⁸⁰這顯然是主張唯心淨土觀，並以此來

調和禪淨關係。

袁煥仙居士特別剖析了「有禪有淨土，猶如戴角虎，現世為人師，來生作佛祖，」認為禪與淨是即一即二的關係。說其是二，因為非禪不淨，非淨不禪。說其是一，由於禪即淨，淨即禪。「名固不一，體寧有二？若體二者，則二法也，豈聖人之道歟？」所以說，只有此一事實，餘二則非真。「惟不二也，能淨即禪，以治淨宗，言花開見佛，佛即禪，禪即佛也。惟非一也，能禪即淨，以治禪宗，說見性成佛，佛即淨，淨即佛也。寧捨禪淨外而別有他佛他祖耶？」⁸¹現在有禪有淨土，當下即可作佛作祖，何必等到來生？既作佛作祖，又何必以戴角虎相喻？其他像「有禪無淨土」、「無禪有淨土」，「無禪無淨土」，都如「有禪有淨土」，不過是先聖「為初機開一方便入德之門」而已，絕不可執著禪或淨⁸²，或以一方排斥另一方。袁煥仙居士對禪淨關係的如此解釋，不僅堅持了永明延壽以來的禪淨合一思想實質，而且也使永明延壽以來的禪淨雙修實踐更趨方便化，就是說，參與禪是淨中之禪，念佛是禪中之淨，禪淨修持隨各人根性及時機而略顯不同，然本質上仍不離唯心淨土、明心見性。這當然與袁煥仙作為居士需要比出家禪僧更為靈活、便捷的修持方式有關。這也從一個側面反映了禪淨融合在近代中國進一步走向方便化、多樣化。

以上分別從禪教關係和禪淨關係兩個方面展示了永明延壽對近代中國禪佛教的影響。這種影響，不僅充分說明五代時期永明延壽所倡導的禪教合一、禪淨合一思想與實踐傳統能夠適應多元融合的近代中國社會的需要，而且也顯示出永明延壽所開創的一傳統，具有廣泛的社會適應性和發展活力，是中國古代佛教文化，特別是禪佛教文化的一份優秀遺產，值得進一步繼承和推展。

註釋：

- (1) (2)《景德傳燈錄》，卷二十六。
- (3)《宗門十規論》第八。
- (4)《宗鏡錄》卷一。
- (5)《宗鏡錄》卷一。
- (6)《宗鏡錄》卷一。
- (7)《禪源諸詮集都序》卷一。
- (8)《宗鏡錄》卷四十一。
- (9)《宗鏡錄》卷一。
- (10)《宗鏡錄》卷三十四。
- (11)《宗鏡錄》卷二十九。
- (12)《萬善同歸集》卷中。
- (13)據筆者初步查校，《來果禪師語錄·十界因果淺錄卷三》的第一
279至281頁，基本上都是對《萬善同歸集》卷上、卷中的引
證，請參見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一
冊，第45至46、17至18、56至57、48頁。
- (14)《萬善同歸集》卷中。
- (15)《來果禪師語錄》第258頁。
- (16)同上，第278—279頁。
- (17)《來果禪師語錄》第6—7頁。
- (18)同上書，第260頁。
- (19)淨慧編《虛雲和尚法匯續編》，第80頁。河北省佛教協會印
行，1990年12月版。
- (20)《虛雲和尚年譜》，第9—10頁。
- (21)同上，第23頁。
- (22)《虛雲和尚開示錄》，第15頁。
- (23)《虛雲和尚開示錄》，第121頁。
- (24)同上書，第77頁。
- (25)同上書，第121頁。
- (26)同上書，第121頁。
- (27)《虛雲和尚開示錄》，第78頁。
- (28)《圓瑛法師講演錄》，第1頁。
- (29)同上書，第86頁。
- (30)《圓瑛法師講演錄》，第86—87頁。
- (31)《圓瑛法師講演錄》，第86—87頁。
- (32)《八指頭陀詩文集》，第512頁。
- (33)《八指頭陀詩文集》，第512頁。
- (34)同上書，第502、485頁。
- (35)《八指頭陀詩文集》，第307—308頁。
- (36)《八指頭陀詩文集》，第307—308頁。
- (37)《八指頭陀詩文集》，第307—308頁。
- (38)同上書，第484頁。
- (39)大壑輯《永明道跡》，載《正續藏經》，第146冊，第593頁。
台灣新文豐出版公司。
- (40)《宗鏡錄》卷九十七。
- (41)見楊曾文《敦煌新本六祖壇經》，第15頁。上海古籍出版社
1993年版。
- (42)同上書，第39—40頁，第42頁。
- (43)同上書，第39—40頁，第42頁。
- (44)《宗鏡錄》卷十七。
- (45)《宗鏡錄》卷十七。
- (46)同上書，卷二十一。
- (47)《萬善同歸集》卷下。
- (48)《萬善同歸集》卷下。
- (49)《萬善同歸集》卷上。
- (50)《萬善同歸集》卷上。
- (51)《萬善同歸集》卷上。
- (52)《佛祖統紀》卷二十六。
- (53)近代中國佛教實際上是走諸宗融合道路，但以禪、淨勢力最
大，因而，禪淨融合實際上代表著近代中國佛教諸宗融合的主
流。
- (54)(55)《虛雲和尚開示錄》，第129、25頁。
- (56)即永明延壽在《宗鏡錄》《萬善同歸集》中一再引用的《楞嚴

經》文殊菩薩選圓通說偈：「歸元性無二」，方便有多門，聖性

無不通，順逆皆方便。」

(57)《虛雲和尚開示錄》，第148頁。

(58) (59)《虛雲和尚開示錄》，第150—151頁。

(60)《虛雲和尚年譜》，第77頁。

(61)參見同上書，第165頁。

(62)參見上書，第139—241頁。

(63)《一吼堂文集》，第43頁。

(64)《勸修念佛法門》，第17頁。

(65)《勸修念佛法門》，第27—28頁。

(66)《一吼堂文集》，第91頁。

(67)《圓瑛法師講演錄》，第9頁。《一吼堂文集》，第91—92

頁。

(68)參見《勸修念佛法門》第74頁和《圓瑛法師講演錄》，第9—

10頁。

(69)《一吼堂文集》，第92頁。

(70)《來果禪師語錄》，第13頁。

(71) (72) (73) (74)參見《來果禪師語錄》，第14—19頁。

(75)參見《來果禪師語錄》第273頁，《十界因果淺錄》卷二。

(76)試將《來果禪師語錄》第273—276頁與《萬善同歸集》比較，

請參見石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊，第15、16、27—32頁。

(77) (78)《來果禪師語錄》，第276—277頁，第278頁。

(79)《來果禪師語錄》，第28頁。

(80)《維摩精舍叢書·榴窗隨判》，第4—5頁。

(81)《維摩精舍叢書·榴窗隨判》，第4—5頁。

(82)參見上書，第5頁。

注釋：

(1)密乘的別名有方便乘、果乘、密咒乘等。

(2)六續部指事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部、父續部、母續部、無二續部。

(3)阿底峽大師的劃分法，指事部、行部、思惟部、兩俱部、瑜伽部、大瑜伽部、無上瑜伽部。

(4)另一種觀點認為，無量壽佛、不動金剛佛、藥師佛為佛部部尊。

(5)又說部菩薩是八大菩薩。

(6)五種天女，指摧壞大樂女、大孔雀明王女、大隨求女、寒林女、攝授密咒天女。

(7)又說無量壽佛為部尊，觀世音菩薩、不空羈索觀音和獅子吼觀音為部主。

(8)亦說一切佛母和度母為部妃。

(9)亦有水、冠冕、花鬘三種灌頂之說。

(10)宗喀巴和克珠傑著的《密宗道次第廣論》和《密宗道次第廣論釋》，德格藏文版。

(11)《密宗道次第廣論釋》。

(12)指弟子上灌頂、金剛阿闍黎主灌頂、阿闍黎大主灌頂和智

慧灌頂。

(上接第19頁「畧述金剛乘密法」)